Novum Testamentum XXIX, 3 (1987)

DAS BRUCHSTÜCK AUS DEM HEBRÄEREVANGELIUM BEI DIDYMOS VON ALEXANDRIEN

von

DIETER LÜHRMANN

Marburg

Helmut Köster zum 60. Geburtstag

I.

Zwar hat Sebastian Brock bereits 1972 darauf hingewiesen, daß 1969 ein neues Bruchstück des Hebräerevangeliums veröffentlicht worden ist,[1] doch ist dieser Hinweis in der Forschung zu den Apokryphen kaum beachtet worden.[2] Es handelt sich um die Auslegung von Ps.34:1 (Ps.33:1 LXX) in dem Psalmenkommentar aus den Tura-Funden, der Didymos von Alexandrien zugeschrieben wird.[3] Diese Überschrift stellt Didymos vor das Problem, daß in 1Sam.21:11-16 der König von Gath, zu dem David geflohen war,

---

[1] A New Testimonium to the 'Gospel according to the Hebrews', NTS 18 (1971/72) 220-222.

[2] Auf das Zeugnis für das Hebräerevangelium bei Didymos wies J. Smit Sibinga in seiner Rezension von M. Gronewald u.a., *Didymos der Blinde. Psalmenkommentar* (1968-1970) in *Mnemosyne* 26 (1973) 430 hin. Zitiert ist der Text bei A. F. J. Klijn, G. J. Reinink, Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects, NT.S 36, 1973, 198 f; R. McL. Wilson nennt den Aufsatz von Brock im Literaturverzeichnis, erwähnt den Text aber nicht in seinem Artikel "Apokryphen II", TRE III, 1978, 327-330. Ich selbst verdanke die Kenntnis dieses Textes einer Anmerkung im Buch meines Kollegen Wolfgang Bienert, Dionysius von Alexandrien, PTS 21, 1978, 77 A.26: "Zum 'Hebräer-Evangelium' ist zu ergänzen" (es folgt die Stellenangabe); vgl. schon ders., "Allegoria" und "Anagoge" bei Didymos dem Blinden von Alexandrien, PTS 13, 1972, 138 A.241: "vgl. die selbstverständliche Benutzung des Hebräer-Evangeliums, das bei Didymos fast kanonischen Rang hat." Über diese Anmerkungen hinaus danke ich Wolfgang Bienert für manche uneigennützige Hilfe.

[3] Didymos der Blinde, Psalmenkommentar (Tura-Papyrus) III, ed. M. Gronewald, PTA 8, 1969, 198 f: PsT 184,9 f.

nicht wie hier Abimelech heißt, sondern Achis. Er löst diesen Widerspruch zunächst mit der Erklärung, daß hier wie dort dieselbe Person gemeint sein könne, denn es gebe in der Schrift des öfteren Doppelnamen; der Schwiegervater des Mose heiße mal Jethro, mal Reguel, Thomas werde (vgl. Joh.11:16; 20:24; 21:2; Lk.6:15 D) auch Didymos genannt — höchstwahrscheinlich der eigene Name des Autors, doch ohne daß er sich bewußt zu sein scheint, daß δίδυμος = "Zwilling" im Griechischen nicht ursprünglich ein Eigenname ist, sondern Übersetzung des entsprechenden aramäischen Wortes.

Ein Beispiel für viele solcher Namensgleichheiten sei schließlich auch — so fährt Didymos fort —, daß derjenige, der im Lukasevangelium Levi heiße, zwar nicht mit Matthäus identisch sei, wohl aber mit Matthias, wie aus dem Hebräerevangelium hervorgehe:

καὶ πολλαὶ γέ εἰσιν τοιαῦται ὁμωνυμίαι.[4] τὸν Μαθθαῖον δοκεῖ ἐν τῷ κατὰ Λουκᾶν Λευὶν ὀνομάζειν. οὔκ ἐστιν δὲ αὐτός, ἀλλὰ ὁ καταστα θεὶς ἀντὶ Ἰούδα ὁ Μαθθίας καὶ ὁ Λευὶς[5] εἷς διώνυμός εἰσιν.[6] ἐν τῷ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίῳ τοῦτο φαίνεται.

Und es gibt viele derartige Namensgleichheiten. Den Matthäus scheint sie (scil. die Schrift[7]) im Lukasevangelium Levi zu nennen. Das ist aber nicht der, vielmehr sind der anstelle des Judas eingesetzte Matthias und Levi einer unter zwei Namen. Im Hebräerevangelium zeigt sich das.

Leider zitiert Didymos das Hebräerevangelium nicht selber, sondern gibt nur einen zusammenfassenden Hinweis auf dieses ihm — und seinen Hörern — zu der Zeit noch bekannte Evangelium. Unsere heutige Kenntnis[8] beruht auch weiterhin nicht auf direkten Textfunden, sondern auf solchen Hinweisen oder auch Zitaten bei

---

[4] Die Konjektur des Herausgebers διωνυμίαι ist unnötig, die Formulierung ist freilich nachlässig; es handelt sich aber wahrscheinlich um die Nachschrift einer Vorlesung.

[5] Die Buchstaben ο Λευι sind zwar nicht ganz gesichert, vom Zusammenhang her ist der Name Levi an dieser Stelle aber zwingend.

[6] Der Singular ἐστιν ist in der Handschrift selbst geändert in den Plural. Deshalb braucht aber nicht wie in der Edition der Plural διώνυμοι konjiziert zu werden.

[7] "Die Schrift" ist vom Kontext her (Z.7) das einzig mögliche Subjekt; so auch die Übersetzung von Brock (220).

[8] Vgl. dazu P. Vielhauer, Judenchristliche Evangelien, NTApo³ I 75-117; der griechische oder lateinische Text der Fragmente: E. Klostermann, Apocrypha II: Evangelien, KlT 8, ³1929, 5-12.

Kirchenvätern und ist sehr gering gemessen daran, daß das Hebräerevangelium im Umfang dem Matthäusevangelium wenig nachgestanden haben soll.[9] In der Forschung wird es behandelt im Zusammenhang der "judenchristlichen Evangelien". Mit einem Titel werden in der altkirchlichen Literatur deren zwei genannt, das Hebräer- und das Ebionäerevangelium, beide in griechischer Sprache abgefaßt.

Kompliziert wird die Sachlage aber durch Hieronymus' Behauptung, er kenne ein Evangelium, das bei der Sekte der Nazaräer im Gebrauch sei und das er kürzlich ins Griechische übersetzt habe, und er zitiert dieses auch als Hebräerevangelium. Nun ist bekannt, daß Hieronymus' Kenntnisse orientalischer Sprachen weitaus geringer waren, als er vorgibt,[10] so daß man eine solche Angabe mit Gründen anzweifeln kann. Aber selbst, wenn man ihm folgt und deshalb ein drittes judenchristliches Evangelium erschließt, das Nazaräerevangelium, bleibt die Zuweisung der einzelnen Bruchstücke hypothetisch und führt zu unterschiedlichen Bestimmungen des Charakters der einzelnen Evangelien.[11] "Aufklärung ist nicht von neuen Hypothesen, sondern nur von neuen Funden zu erwarten", hatte Martin Dibelius in diesem Zusammenhang geschrieben[12] und ist damit oft zitiert worden. Führt uns dieser Fund weiter, wenigstens zu neuen Hypothesen?

Die Neutestamentler behandeln das von Didymos angesprochene Problem im Vergleich von Mk.2:14 und Mt.9:9: Der Zöllner Levi, den Jesus bei Mk. beruft, trägt im Matthäusevangelium den Namen Matthäus und soll offensichtlich identifiziert werden als der gleichnamige Jünger aus den Zwölferlisten, der in Mt.10:3 auch ausdrücklich als ὁ τελώνης bezeichnet wird. Lk. hingegen hält sich an Mk. und gibt den Namen des Zöllners mit Levi wieder (5:27.29). Historisch-kritische Exegese, die der Zwei-Quellen-Theorie folgt, kann das Problem recht einfach lösen, indem sie die Mt.-Fassung als Abwandlung des Mk.-Textes interpretiert; über

---

[9] 2200 Stichen gegenüber 2500 laut der Stichometrie des Nikephoros; P. Vielhauer, NTApo³ I 104.

[10] Vgl. P. Nautin, Art. "Hieronymus", TRE XV, 304-315, zu seiner Übersetzung des Alten Testaments bes. 309; zu unserem Zusammenhang vgl. Klijn, Reinink, Evidence, 47-49.

[11] Vgl. P. Vielhauer, NTApo³ I 86 — welchem Evangelium würde er das Bruchstück bei Didymos zurechnen?

[12] Geschichte der urchristlichen Literatur I, Berlin 1926, 55 = Nachdruck desselben Buches, hg. von F. Hahn, ThB 58, 1975, 51 f.

die zuerst berufenen Jünger Petrus und Andreas, Jakobus und Johannes hinaus wird bei Mt. von einem weiteren aus dem Kreis der Zwölf eine Berufungsgeschichte erzählt.

Didymos dagegen steht vor dem Problem der Widersprüche innerhalb der Schrift, das er an dieser Stelle aber nicht durch die naheliegende "kanonische" Identifikation Levi = Matthäus löst; er behauptet vielmehr überraschenderweise, der Levi von Lk.5:27.29 sei identisch mit Matthias, dem anstelle von Judas in den Zwölferkreis nachgewählten Jünger von Apg. 1:23.26. Eine sonst gelegentlich zu vermutende Verwechslung der beiden so ähnlichen Namen Matthäus und Matthias[13] ist bei Didymos ausgeschlossen, da ja beide nebeneinander im Text begegnen. Als seine Quelle nennt er das Hebräerevangelium, dem er also eine Autorität beimißt im Blick auf die Interpretation der kanonischen Evangelien.

Auf welche Weise sich die Identität von Levi und Matthias im Hebräerevangelium zeigt, sagt Didymos nicht. Man kann aber schließen, daß dieses eine Mk.2:13-17 parr. ähnliche Geschichte enthalten hat, in der der Zöllner den Namen Matthias trug, nicht Levi oder Matthäus,[14] denn nur hier begegnet im Lukasevangelium ein Jünger mit Namen Levi. Zwar findet sich in der Textüberlieferung von Mk.2:14 eine Änderung des Namens, aber weder zu Matthäus noch zu Matthias, sondern wegen des gleichen Vaternamens Alphäus (vgl. Mk.3:18 parr.) zu Jakobus. Der Codex D als ein Vertreter dieser Änderung hat seinerseits in Mk.3:18 und Mt.10:3 statt Thaddäus, der in den lukanischen Zwölferlisten fehlt, einen Lebbäus, der dann aber ja gerade nicht mit dem Levi von Mk.2:14 identifiziert werden soll, wenn dort ein Jakobus anstelle von Levi erscheint.[15] Die Namensänderung im Hebräerevangelium hat also weder einen Anhaltspunkt in der Überlieferung der kanonischen Texte noch hat sie ihrerseits auf diese Textüberlieferung eingewirkt.

---

[13] Am rätselhaftesten ist in dieser Hinsicht der Beginn des Buches "Thomas, der Athlet" aus Nag-Hammadi (CG II 7), wo ein Matthaias (= Matthaios oder Matthias?) als Schreiber der Aufzeichnung genannt wird.

[14] Im Ebionäerevangelium (Epiphanius, haer. 30,13,2 f) heißt der Zöllner wie bei Mt. Matthäus.

[15] Die altlateinische Überlieferung als weiterer Vertreter der Änderung in Jakobus in Mk.2:14 hat in Mt.10:3 anstelle des Thaddäus einen Judas Zelotes, in Mk.3:18 Lebbäus. Bei Lk fehlt Thaddäus zugunsten eines Judas Jacobi.

Unter den sonst bekannten "Apokryphen" bietet POx 1224 (fr. II verso col.2) eine Parallele zu der Perikope über Jesu Tischgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern, die in den kanonischen Evangelien auf die Berufung des Levi folgt:[16]

οἱ δὲ γραμματεῖς κα[ὶ Φαρισαῖ-
οι καὶ ἱερεῖς θεασάμ[ενοι αὐ-
τὸν ἠγανάκτουν [ὅτι σὺν ἁμαρ-
τωλοῖς ἀνὰ μέ[σον κεῖται. ὁ
δὲ Ἰη(σοῦς) ἀκούσας [εἶπεν· Οὐ χρείαν
[ἔχ]ουσιν οἱ ὑ[γιαίνοντες
[ἰατροῦ].[...[17]

Diesem Text muß eine einleitende Beschreibung der Szene vorausgegangen sein entsprechend Mk.2:15 parr., und die muß am Ende von col. 1 gestanden haben, das nicht erhalten ist. In col.1 finden sich nur die ersten fünf Zeilen mit einem Text, der wegen der Stichwörter διδαχὴ καινή an Mk.1:23-28 erinnert, damit aber in keinem Fall identisch sein kann:

εἶ]πες μὴ ἀποκρινό-
[μενος. τί οὖν ἀ]πεῖπας; π[ο]ίαν σέ
[φασιν διδα]χὴν καιν[ὴν] δι-
[δάσκειν, ἢ τί β]ά[πτισμ]α καινὸν
[κηρύσσειν; ἀποκρί]θητι καὶ ...

Die Herausgeber haben seinerzeit versucht, diese — in erheblichem Maße rekonstruierten — Fragmente einem der aus der altkirchlichen Literatur bekannten apokryphen Evangelien zuzuordnen, ohne jedoch mehr als eine gewisse Verwandtschaft zu POx 655 festzustellen.[18] POx 655 hat sich freilich durch den Fund des koptischen Textes des Thomasevangeliums als Teil der griechischen Fassung dieses Evangeliums erwiesen wie POx 1 und 654 auch.

Dieses Beispiel zeigt, daß eine Zuordnung fragmentarischer Texte zu einem Gesamtzusammenhang nur dann möglich ist, wenn dieser bekannt ist; nur so können ja auch Papyri als Teile neutestamentlicher Schriften identifiziert werden. Ein Gesamttext

[16] The Oxyrhynchus Papyri X, ed. B. P. Grenfell, A. S. Hunt, London 1914, 8.

[17] Die Antwort Jesu ist von den Herausgebern nach Mk.2:17 parr. ergänzt.

[18] Oxyrhynchus 4.

liegt für POx 1224 fr. II aber nicht vor; methodisch ist dennoch die Frage zu rechtfertigen, aus welchem der bei den Kirchenvätern genannten Evangelien diese Fragmente stammen können. Der hohe Anteil erzählender Momente sprach eigentlich schon damals gegen eine Beziehung zu Spruchsammlungen wie POx 655. Wenn nun nach Didymos das Hebräerevangelium eine Mk.2:13-17 parr. ähnliche Geschichte enthielt, liegt die Vermutung nahe, dieses Fragment dem Hebräerevangelium zuzuordnen, ebenso dann auch die weiteren Reste von fr. II.[19] Mehr als eine solche Vermutung zu äußern, ist freilich nicht möglich; sie würde aber Konsequenzen für die Bestimmung des Hebräerevangeliums insgesamt haben.

Die Notiz des Didymos ruft auch eine andere altbekannte "apokryphe" Geschichte in Erinnerung, in der ebenfalls ein Zöllner, der Zachäus von Lk.19:1-10, unter dem Namen Matthias erscheinen konnte:[20]

> Daher soll Zachäus — manche sagen Matthias —, ein Oberzöllner, als er gehört hatte, daß der Herr ihn für würdig gehalten hatte, zu ihm zu kommen, gesagt haben: "Siehe die Hälfte meines Vermögens will ich als Almosen geben, Herr; und wenn ich etwas von jemandem erpreßt habe, will ich das Vierfache ersetzen." Über ihn sagte auch der Heiland: "Der Menschensohn ist heute gekommen und hat das Verlorene gefunden."

Was Clemens Alexandrinus hier an wörtlicher Rede zitiert, ist zwar dem Text von Lk.19:8-10 ähnlich, mit ihm — in welcher Textform auch immer — jedoch nicht identisch. Offenbar will Clemens ein Beispiel aus der Schrift anführen, vielleicht kommt ihm aber infolge des Einschubs οἱ δὲ Ματθίαν φασίν eine andere Fassung in den Sinn. Schon Theodor Zahn hatte die Vermutung geäußert, daß Clemens "in einem nichtkanonischen Ev(angelium) eine vollständige Parallele zu Lc.19,1-10 gelesen hat".[21] Er dachte dabei an das bei Kirchenvätern erwähnte Matthiasevangelium, dem er auch die Παραδόσεις des Matthias zurechnete.[22]

Wenn jetzt für das Hebräerevangelium ein Zöllner Matthias bezeugt ist, liegt zwar eine Beziehung dazu näher. Beide Geschichten, Mk.2:13-17 parr. und Lk.19:1-10, sind aber so eng miteinan-

---

[19] Auch diese enthalten Material, das synoptischen Stellen verwandt ist.

[20] Clemens Alexandrinus, Strom. IV 6,35,2; Übersetzung von O. Stählin, abgedruckt: NTApo³ I 224 f; auf diesen Text hat auch bereits Brock, Testimonium 221, hingewiesen.

[21] Geschichte des Neutestamentlichen Kanons II.2, Erlangen 1892, 752.

[22] Vgl. dazu H. C. Puech, NTApo³ I 224-228; zu Matthias vgl. auch W. Bauer, NTApo³ II 34 f.

der verwandt, daß sie nur unter verschiedenen Namen in ein und demselben Evangelium Sinn ergeben, wie es bei Lk. der Fall ist. Unwahrscheinlich ist aber auch, daß das Hebräerevangelium eine Mischung aus beiden Geschichten enthalten hat.[23] Jedenfalls ist der von Clemens zitierte Text nicht derjenige, auf den Didymos anspielt, und wir haben daher keine Möglichkeit, einen bereits bekannten Text eindeutig der Notiz des Didymos zuzuordnen.

Folgt man aber der Spur der wenigen mit dem Namen Matthias verbundenen Überlieferungen weiter, dann rückt zunächst das einzige als solches gekennzeichnete Zitat aus dem Hebräerevangelium bei Clemens Alexandrinus in ein neues Licht:[24]

Wie auch im Hebräerevangelium steht: "Wer staunt, wird zur Herrschaft gelangen; und wer zur Herrschaft gelangt ist, wird ruhen."

Unmittelbar davor zitiert Clemens aus den Παραδόσεις des Matthias den Spruch: θαύμασον τὰ πάροντα, und fährt dann referierend fort: βαθμὸν τοῦτον τῆς ἐπέκεινα γνώσεως ὑποτιθέμενος.[25] Diese Fassung bezieht das "Staunen" also auf den Beginn des Weges der Erkenntnis und ist damit eindeutiger den Sinn festlegend als die Fassung des Hebräerevangeliums. Zu der gibt es bei Clemens eine längere Variante, für die er keinen Fundort nennt:[26]

"Nicht ruhen wird, wer sucht, bis daß er findet; wer aber gefunden hat, wird staunen, wer aber erstaunt ist, wird zur Herrschaft gelangen; wer aber zur Herrschaft gelangt ist, wird ruhen."

Diese längere Fassung dürfte so wohl auch im Hebräerevangelium gestanden haben, da es Clemens an der zuerst genannten Stelle auf das Motiv des "Staunens" ankommt. Sie entspricht POx 654,1 bzw. Logion 2 des koptischen Thomasevangeliums, doch läßt sich damit nicht beweisen, daß das Hebräerevangelium eine Quelle des Thomasevangeliums gewesen ist.[27]

Die erste Fassung, die Clemens ausdrücklich auf das Hebräerevangelium zurückführt, steht nun neben dem Zitat aus den

---

[23] So, freilich sehr vorsichtig, Brock, Testimonium 222: "It may be suggested — and the speculative nature of this should at once be stressed — that the Gospel according to the Hebrews contained a single reference to a publican, but one which contained elements of the Lukan doublet in Luke xix as well."

[24] Strom. II 9,45,5; Übersetzung von O. Stählin, abgedruckt: NTApo³ I 108.

[25] Strom. II 9,45,4.

[26] Strom. V 14,96,3; Übersetzung von O. Stählin, abgedruckt: NTApo³ I 108.

[27] So zuerst H. C. Puech, Une collection de Paroles de Jésus récemment retrouvée: l'Evangile selon Thomas, CRAI 85 (1957) 146-167, hier 160.

Matthias-Traditionen. Diese beiden Schriften sind also keinesfalls identisch, ebensowenig wie die Geschichte vom Zöllner Matthias und die vom Oberzöllner Matthias. Wohl aber sind sie bei Clemens in einem Zusammenhang nebeneinander zitiert.

Daß das nicht Zufall zu sein braucht, zeigt die thematische Verwandtschaft zwischen zwei weiteren auf diese beiden Schriften zurückgeführten Texten. Auf der einen Seite zitiert Hieronymus aus dem Hebräerevangelium einen Mt.18:21 f verwandten Dialog zwischen Jesus und Simon (Petrus):[28]

Er sagte: "Wenn dein Bruder mit einem Wort gesündigt und dir Genugtuung geleistet hat, nimm ihn siebenmal am Tage an." Sprach zu ihm Simon, sein Jünger: "Siebenmal am Tage?" Der Herr antwortete und sprach zu ihm: "Ja, ich sage dir, bis zu siebzigmal siebenmal. Denn auch bei den Propheten, nachdem sie mit dem heiligen Geist gesalbt worden waren, ist das Wort Sünde gefunden worden."

Die Forderung der Vergebungsbereitschaft ist hier quantitativ gesteigert, andererseits aber an die Genugtuung gebunden und vor allem in einer nicht ganz durchsichtigen Weise verknüpft mit der Möglichkeit zum Sündigen selbst bei mit dem heiligen Geist gesalbten Propheten, die also ebenso auf Vergebung angewiesen sind.

Jedenfalls legt sich diese Interpretation nahe, wenn man daneben liest, was Clemens Alexandrinus aus den Matthias-Traditionen zitiert:[29]

"Wenn eines Auserwählten Nachbar sündigt, hat der Auserwählte gesündigt; denn wenn er sich so geführt hätte, wie das Wort anrät, so hätte auch der Nachbar vor seinem Lebenswandel solche Scheu gehabt, daß er nicht zum Sündigen kam."

Zwar gibt es über die thematische Verwandtschaft zwischen diesen beiden Texten hinaus keine Beziehungen, wohl aber erweist sich erneut die Fassung der Matthias-Traditionen als die reflektiertere. Von den drei überhaupt nur aus den Παραδόσεις des Matthias erhaltenen Zusammenhängen haben immerhin zwei eine Parallele in dem ebenso zufällig überlieferten Komplex der Bruchstücke des

---

[28] Contra Pelagianos III 2; Übersetzung: P. Vielhauer, NTApo³ I 96; vgl. dazu die Bemerkung zu Mt.18:22 in der "Evangelienausgabe Zion" ebd.; griechischer Text: A. Schmidtke, Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien, TU 37, 1911, 23. Petrus wird auch bei Origenes, in Mt. XV 14, nur Simon genannt.

[29] Strom. VII 13,82,1; Übersetzung von O. Stählin, abgedruckt: NTApo³ I 224.

Hebräerevangeliums; hinzu kommt dann möglicherweise noch die Variante in den Geschichten vom Zöllner bzw. Oberzöllner Matthias.

Durch den Didymos-Text — so spröde er ist — ergibt sich also eine völlig neue Beziehung das Hebräerevangeliums zu den spärlichen Überlieferungen zu Matthias. Mit aller Vorsicht läßt sich vielleicht in den Matthias-Traditionen eine Fortbildung gegenüber den vergleichbaren Texten des Hebräerevangeliums erkennen, und zwar in gnostisierender Richtung.[30] Der Didymos-Text verstärkt aber auch den Eindruck, daß wir uns das Hebräerevangelium als ein Evangelium vorstellen können, das Jesusgeschichten ähnlich denen in den Synoptikern enthielt, wodurch die Abgrenzung gegenüber einem Nazaräerevangelium fraglicher wird.[31] Das Hebräerevangelium enthielt nicht nur Worte Jesu, sondern mit ihm werden gerade auch Geschichten verbunden.[32] Mit Didymos haben wir schließlich auch eine Verbindung zwischen unseren Hauptzeugen für das Hebräerevangelium — den Alexandrinern Clemens und Origenes einerseits, andererseits Hieronymus — gefunden, denn Hieronymus hat zu den Hörern des Didymos gezählt. Wie immer es um das Evangelium stehen mag, das Hieronymus in Caesarea gesehen haben will,[33] in Alexandrien konnte er das Hebräerevangelium in griechischer Sprache studieren.

Die Kirchenväter brauchten das Hebräerevangelium nur zu zitieren, wo es von den seit Irenäus' Zeiten kanonischen abwich. Dasselbe gilt für die Glossatoren des Matthäusevangeliums in der "Evangelienausgabe Zion", die auf ein judenchristliches Evangelium in griechischer Sprache zurückgriffen, vielleicht das Hebräerevangelium.[34] Die Frage der Abhängigkeit bzw. Unabhängigkeit des Hebräerevangeliums von den kanonisch gewordenen ist auf der

---

[30] Matthias gilt als Gewährsmann für Basilides und andere Gnostiker; vgl. H. C. Puech, NTApo³ I 226.

[31] Vgl. o. A.11. P. Vielhauer nennt als Maßstab: "Kriterien für die Herkunft aus dem aramäischen NE dürften sein: a) Anzeichen einer semitischen Grundlage eines Textes und b) der synoptische Charakter eines Textes bzw. seine Verwandtschaft speziell mit Mt., *da das HE nach allem, was wir von ihm wissen, stark vom synoptischen Typus abweicht*" (NTApo³ I 86; Hervorhebung von mir).

[32] Vgl. auch die Geschichte von der großen Sünderin, die Euseb im Zusammenhang mit Papias erwähnt (h.e. III 39,17; vgl. dazu U. H. J. Körtner, Papias von Hierapolis, FRLANT 133, 1983, 148 f).

[33] Vir. ill. 3.

[34] Der Herausgeber Schmidtke (s.o. A.28) hat sie freilich auf den Matthäus-Kommentar des Apollinaris von Laodicea zurückgeführt (31).

uns vorliegenden Textbasis schwer zu entscheiden und hängt nicht zuletzt davon ab, welche Bruchstücke man ihm zuweist. Durch die Art der Textüberlieferung entsteht der Eindruck des Abweichens von den kanonisch gewordenen, also der Priorität der letzteren, und dafür spricht auch manches.

Auch hier liefert der Didymos-Text einen neuen Gesichtspunkt. Die Ersetzung des Levi gerade durch Matthias ergibt nämlich einen Sinn vom Apostelbegriff des Lukas her. Als gleich zu Beginn des Wirkens Jesu berufener Jünger erfüllt Levi die in Apg.1:21 f genannte Bedingung für einen Apostel. Wenn nun im Hebräerevangelium Levi durch Matthias ersetzt ist, wird seine spätere Zuwahl im Evangelium selbst vorbereitet. Dann aber sind die Apostelgeschichte und zumindest eines der beiden Evangelien des Lukas und des Markus Schriften, an denen sich der Verfasser des Hebräerevangeliums orientiert hat.

Doch können — wie gesagt — nur neue Funde weiterhelfen; vielleicht sind auch andere solche Funde längst vorhanden? Wenn es aber nach Didymos schon in der Schrift Doppelnamen gibt, warum dann nicht auch bei den nichtkanonischen Evangelien bzw. bei ihren Interpreten, so daß sich das Hebräer- und das Nazaräerevangelium weithin als eines unter zwei Namen herausstellen könnten?

II.

Es überrascht, daß ein Theologe im Alexandrien des 4. Jh.s so unbefangen ein nichtkanonisches Evangelium heranziehen kann, so gar zur Korrektur eines kanonischen. Didymos (313-398) war immerhin ein angesehener und nicht umstrittener Lehrer.[35] Erst im 6. Jh. wurde er im Zusammenhang der origenistischen Streitigkeiten verurteilt, was dazu führte, daß seine Werke fast vollständig verloren gingen. Die 1941 in Tura/Ägypten gefundenen und ab 1962 edierten Papyri mit ihm zuzuschreibenden Texten sind vermutlich von origenistisch gesinnten Mönchen dort versteckt worden.[36]

---

[35] Vgl. zur Orientierung B. Kramer, Art. "Didymus von Alexandrien", TRE VIII, 741-746.

[36] Da die Edition gegenüber den Angaben TRE VIII 745 inzwischen fortgeschritten und bis auf den Kommentar-Band IV.2 zum Hiob-Kommentar abgeschlossen ist, gebe ich als Anhang zu diesem Aufsatz die derzeit vollständigen bibliographischen Angaben.

Auf jeden Fall ist bei einem alexandrinischen Theologen dieser Zeit ein Bewußtsein der Differenz von "kanonisch" und "nichtkanonisch" vorauszusetzen, auch wenn wir nicht wissen, welche seiner Schriften aus der Zeit vor bzw. nach 367 stammen, dem Jahr des Osterfestbriefes des Athanasios zur Abgrenzung des Kanons.[37] Die Frage nach dem eigenen Kanon des Didymos zu stellen, liegt daher nahe. Gegenüber Bart D. Ehrman, der dies jüngst getan hat,[38] ist jedoch zu betonen, daß das Fehlen der kleinen Briefe Phm., 2/3Joh in den Texten nicht den Schluß zuläßt, daß für Didymos möglicherweise nur 24 der 27 von Athanasios kanonisierten Schriften diese Geltung gehabt haben könnten. Wichtiger ist, daß die Offenbarung Johannis, die einzige in der Zeit nach Athanasios im Osten noch lange umstrittene Schrift,[39] für ihn zum Kanon gehört. Man darf aber vor allem die weitere Untersuchung, ob Didymos darüber hinaus noch weitere Schriften für kanonisch erklärt haben kann, nicht beschränken auf seine Haltung gegenüber den "Apostolischen Vätern", sondern muß seine Äußerungen zu den Apokryphen im allgemeinen ebenso einbeziehen wie die Verwendung des Hebräerevangeliums und anderer außerkanonischer Literatur.

Bei der Auslegung der Überschrift zum "Prediger Salomo" (= Ecclesiastes) kommt Didymos zu einer Abgrenzung gegenüber unter falschem Namen herausgegebenen Büchern, den "Apokryphen".[40] Er bestimmt — nicht anders als Athanasios auch — die "Apokryphen" also als βιβλία ψευδεπίγραφα und fährt fort:[41]

Deshalb verbietet unsere Lehre das Lesen der Apokryphen, weil (deren) viele gefälscht worden sind. Und irgendeiner, der es (selbst) verfaßt hatte, gab ihm den Titel Evangelium z.B. des Thomas oder des Petrus.

---

[37] Text bei T. Zahn, Geschichte des Neutestamentlichen Kanons II.1, Erlangen 1890, 210-212.

[38] The New Testament Canon of Didymus the Blind, VigChr 37 (1983) 1-21. Der von ihm noch vermißte Beleg für die Kanonizität des Judasbriefes liegt jetzt vor (HiT IV 342,13 f): τοῦτο καὶ ἐν τῇ ἐπιστολῇ τῇ καθολικῇ φέρεται· "θαυμάζο(ν)-[τ]ες πρόσω[π]α ὠφελείας χάριν".

[39] Vgl. W. G. Kümmel, Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg [21]1983, 440 f.

[40] EcclT I 7,33-8,11. Dieser Text war bereits seit 1965 aus einer Vorveröffentlichung bekannt, so daß z.B. Bienert (Dionysius, 189 A.61) auf ihn verweisen konnte; die endgültige Edition erfolgte 1979.

[41] EcclT I 8,3-5: διὰ τοῦτο γοῦν καὶ ὁ ἡμέτερος λόγος ἀπαγορεύει τὴν ἀνάγνωσιν τῶν ἀποκρύφων, ἐπεὶ πολλὰ ἐ[ψευ]δογραφήθη. καὶ γράψας τις ἐπέγραψεν αὐτὸ εὐαγγέ[λι]ον εἰ τύχοι κατὰ Θωμᾶν ἢ κατὰ Πέ[τρον].

Kriterium für die Verwerfung der Apokryphen ist also deren fehlende Authentizität. Dieses "historische" Argument spielte bereits bei Origenes und bei Euseb eine Rolle;[42] zum Kanon darf nur gehören, was tatsächlich auf den angegebenen oder angenommenen Verfasser zurückgeht. Die Frage der ἀντιλεγόμενα hatte Athanasios mit seiner Festlegung des Kanons erledigt. Gegen das von Didymos hier genannte Thomasevangelium mußte sprechen, daß es — in einem ganz anderen Sinn freilich — behauptete, λόγοι ἀπόκρυφοι wiederzugeben. Das Petrusevangelium stand seit langem im Verdacht einer doketischen Christologie.[43]

Die Authentizität ist für Didymos freilich gegeben beim Barnabasbrief, denn er identifiziert dessen Verfasser ausdrücklich als: "Barnabas, auch er mit Paulus als Apostel für die Unbeschnittenen eingesetzt".[44] Das verweist auf Gal.2:9, und wenn der Ausbau des Apostolos-Teils des Kanons über die Paulusbriefe hinaus an Gal.2:9 orientiert gewesen ist,[45] hatte der Barnabasbrief wohl am ehesten eine Anwartschaft auf Kanonizität gehabt. Er kam aber nicht in den Kanon, wie er sich seit Athanasios im Osten und im Westen durchsetzte, und seine Zitierung durch Didymos beweist nicht, daß der ihn für kanonisch gehalten hat.[46]

Auch Athanasios unterscheidet ja nicht nur zwischen "kanonisch" und "apokryph", sondern nennt daneben andere Schriften, die bestimmt sind für diejenigen, die wollen κατηχεῖσθαι τὸν τῆς εὐσεβείας λόγον. Dazu gehören die Didache und der Hirt des Hermas. Diese beiden Schriften sind bei Didymos neben dem Barnabasbrief die einzigen aus den "Apostolischen Vätern", die er mit Titel zitiert,[47] und zwar bezeichnet er sie beide als βίβλος τῆς κατηχήσεως,[48] was an Athanasios' Begrifflichkeit zumindest erinnert. Ob Athanasios seinerseits den Barnabasbrief zu den Apokryphen gerechnet hat, wissen wir nicht, da er kein derartiges

---

[42] Origenes: Euseb, h.e. VI 25; Euseb: ebd. III 25.

[43] Vgl. das Urteil des Bischofs Serapion von Antiochien bei Euseb, h.e. VI 12,3-6.

[44] ZaT II 259,23: Βαρναβᾶς γο[ῦν καὶ] αὐτὸς μετὰ Παύλου ἀπόστολος ταχθεὶς ἐπὶ τῆς [ἀκρο]βυστίας.

[45] Vgl. D. Lührmann, Gal 2,9 und die katholischen Briefe, ZNW 72 (1981) 65-87, bes. 70-72.

[46] Gegen Ehrman, Canon 13 f.

[47] Ohne Quellenangabe zitiert Didymos 1Clem.20:8 (HiT III 299,22-25) und Ignatius, Röm.7:2 (EcclT II 81,7; 86,19, PsT V 297,22).

[48] Didache: PsT III 227,26 f; EcclT II 78,21 f; Hirt des Hermas: ZaT I 86,24.

Verzeichnis aufstellt. Jedenfalls kann es für Athanasios und auch für Didymos keine ἀντιλεγόμενα mehr geben,[49] wohl aber nichtkanonische Schriften, die nicht Apokryphen sind.

Zu diesen zählt Didymos offenbar auch das Hebräerevangelium. Es wird in der Alten Kirche nur gelegentlich als "gefälscht" bezeichnet,[50] steht zumeist aber in gutem Ansehen. Wo immer es — Didymos eingeschlossen — zitiert wird, geschieht das nicht, um es zu verwerfen, sondern um aus ihm etwas zu gewinnen. Es trägt ja auch keinen (falschen) Verfassernamen, sondern gilt als das Evangelium, das bei zum Christentum übergetretenen Juden beliebt war.[51] Das spricht im übrigen für seine Nähe zu den synoptischen Evangelien, zu denen die Kirchenväter offenbar keine fundamentalen Differenzen bemerkten. Euseb rechnet es zu den "umstrittenen" Schriften im Unterschied zu den von Häretikern in Umlauf gebrachten "unechten",[52] zu denen er wie Didymos das Petrus- und das Thomasevangelium gehören läßt, freilich auch von Didymos durchaus zitierte: Hirt des Hermas, Barnabasbrief, Didache, Acta Johannis.[53]

Ohne Vorbehalte zieht Didymos wie das Hebräerevangelium auch die "Himmelfahrt des Jesaja"[54] und die Elias-Apokalypse[55] heran, und er verweist im Genesiskommentar auf ein jüdisches "Buch des Bundes" (βίβλος τῆς διαθήκης).[56] In den aus Katenen gewonnenen Texten argumentiert er mit einem Henoch-Buch, um den Sinn einer neutestamentlichen Stelle zu klären.[57] Ein ähnlich freier Umgang mit alttestamentlichen Apokryphen läßt sich aber auch bei Athanasios beobachten.[58]

Ohne daß wir in den — uns bekannten — Schriften des Didymos ein Kanonverzeichnis vor uns haben, ist doch die Schlußfolgerung

---

[49] Gegen Ehrman 19, das volle Zitat u. in A.60.

[50] Vgl. Euseb, h.e. III 25,5: ἤδη δ' ἐν τούτοις τινὲς καὶ τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον κατέλεξαν, ᾧ μάλιστα Ἑβραίων οἱ τὸν Χριστὸν παραδεξάμενοι χαίρουσιν.

[51] Vgl. den Text in A.50.

[52] H.e. III 25,4-6.

[53] Acta Johannis bei Didymos: ZaT III 330,22.

[54] EcclT VI 329,21-23.

[55] EcclT II 92,5; IV 235,26-28; ZaT I 77,19; vgl. dazu den Exkurs "Die Eliasapokalypse bei Didymos" in EcclT IV, 159-161.

[56] GenT I 119,1; 121,23; 126,26; 143,1; II 149,5; vgl. dazu P. Nautin, GenT I, 28 f.

[57] PG 39, 1669C.

[58] Vgl. A. C. Sundberg, The Old Testament of the Early Church, HThS 20, 1964, 140 f.

möglich, daß für ihn einerseits der Kanon des Alten und des Neuen Testaments in dem Umfang vorauszusetzen ist, wie ihn Athanasios zu seiner Zeit beschrieben hat, daß er andererseits im Einklang mit Athanasios ein entschiedenes Urteil über "Apokryphen" als von Häretikern gefälschte Schriften hat.[59] Zwischen "kanonisch" und "apokryph" gibt es aber weiterhin für Athanasios wie für Didymos eine Gruppe authentischer, wenn auch nicht kanonischer Schriften, deren Lektüre nicht verboten ist, die aber auch nicht länger als "umstritten" im Blick auf eine eventuelle Zugehörigkeit zum Kanon gelten können. Didymos ist also nicht, wie Ehrman behauptet, ein Zeuge für einen im Alexandrien des 4. Jh.s neben oder nach Athanasios noch offenen Kanon.[60] Das Hebräerevangelium kann er unbefangen heranziehen, denn es ist nicht einem der Apostel fälschlich zugeschrieben, ist also nicht "apokryph" in seinem Sinne.

Ausgaben und Abkürzungen:

Sacharja-Kommentar (ZaT): Didyme l'Aveugle, Sur Zacharie, ed. L. Doutreleau, 3 Bde, SC 83-85, 1962

Hiob-Kommentar (HiT): Didymos der Blinde, Kommentar zu Hiob (Tura-Papyrus), I ed. A. Henrichs, PTA 1, 1968; II ed. A.Henrichs, PTA 2, 1968; III ed. U. Hagedorn, D. Hagedorn, L. Koenen, PTA 3, 1968; IV.1 ed. U. Hagedorn, D. Hagedorn, L. Koenen, PTA 33.1, 1985

Psalmen-Kommentar (PsT): Didymos der Blinde, Psalmenkommentar (Tura-Papyrus), I ed. L. Doutreleau, A. Gesché, M. Gronewald, PTA 7, 1969; II ed. M. Gronewald, PTA 4, 1968; III ed. M. Gronewald, PTA 8, 1969; IV ed. M. Gronewald, PTA 6, 1969; V ed. M. Gronewald, PTA 12, 1970

Ecclesiastes-Kommentar (EcclT): Didymos der Blinde, Kommentar zum Ecclesiastes (Tura-Payrus), I.1 ed. G. Binder, L. Liesenborghs, PTA 25, 1979; I.2 ed.

---

[59] Vgl. auch die im Anschluß an das bei A.41 zitierte Urteil folgende Äußerung eines alten rechtgläubigen Bischofs — wer immer das gewesen sein mag —: "Wenn die Apokryphen das gleiche sagen wie die kanonischen Schriften, so haben wir ja die kanonischen Schriften ohne Widersprüche und nehmen zu ihnen nicht die Schriften hinzu, welche Widersprüche enthalten können. Wenn sie aber tatsächlich nicht das gleiche sagen wie die kanonischen, sind sie in unseren Augen zu verwerfen" (EcclT I 8,8-11).

[60] Gegen Ehrman, Canon 19: "While the entire church there (i.e. in Alexandria) seems to have agreed upon the canonical status of many books, there were others, notably several books of the Apostolic Fathers, that were still disputed. This means that although Athanasius listed no ἀντιλεγόμενα ..., the category did exist in his church." Ob der Sinaiticus und der Alexandrinus aus Alexandrien stammen, ist keineswegs sicher (vgl. Kümmel, Einleitung 462); daß sie außerkanonische Schriften enthalten, ist daher kein Beweis für eine kanonische Geltung des Barnabasbriefes und des Hirten des Hermas bzw. der beiden Clemensbriefe im Alexandrien des 4. Jh.s.

G. Binder, PTA 26, 1983; II ed. M. Gronewald, PTA 22, 1977; III ed. J. Kramer, PTA 13, 1970; IV ed. J. Kramer, B. Krebber, PTA 16, 1972; V ed. M. Gronewald, PTA 24, 1979; VI ed. G. Binder, L. Liesenborghs, PTA 9, 1969

Genesis-Kommentar (GenT): Didyme l'Aveugle, Sur la Genèse, ed. P. Nautin, 2 Bde, SC 233 und 244, 1976 und 1978

Ketzer-Dialog: Protokoll eines Dialogs zwischen Didymos dem Blinden und einem Ketzer, ed. B. Kramer, ZPE 32 (1978) 201-211